Una risâlah di al-Kindî sull'anima

Ibn Abî Uṣaybi'ah, che dà la lista più completa delle opere filosofiche di al-Kindî, non annovera tra le stesse nessuna opera che rechi il titolo *fî 'n-nafs, sull'anima,* che tratti dunque di deliberato proposito e compiutamente dell'anima (1). Il codice arabo or. 8069 del British Museum, acquistato dai *Trustees* nell'agosto del 1914, contiene però sui ff. 9b-12a un trattatello sull'anima, attribuito ad al-Kindî (2), che non ci è stato conservato in nessun altro manoscritto. Voglio renderlo ora di pubblica ragione in versione italiana, essendo che soltanto poche opere filosofiche di al-Kindî (3) sono pervenute fino a noi e tra queste nessuna sull'anima.

Il trattato reca il titolo seguente: *Risâlat Abî Yûsuf Ya'qûb b. Isḥaq al-Kindî fî 'l-qawl fî 'n-nafs al-muḫtaṣar min kitâb Aristâṭâlîs wa-'flâṭûn wa-sâ'ir al-falâsifah* [9b].

(1) Nell'edizione del Müller (Cairo-Königsberg 1883-1884), pp. 209 e sgg.; vedi anche G. Flügel, *Al-Kindî genannt der Philosoph der « Araber ». Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes* (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, I, 2), p. 47 e G. Furlani in Rend. R. Acc. Lincei, sc. mor., v. XXIV, p. 133, n. 1.

(2) Si veda la nota 4 a p. 122 del mio articolo *Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente, testi arabici I, Pseudo-Aristotele fî 'n-nafs*, Rendiconti R. Accad. Lincei, cl. scienze mor., v. XXIV, pp. 117-137, nonchè *Le questioni filosofiche di Abû Zakariyyâ Yaḥyâ b. Adî* in *RSO*, VIII, 157-162.

(3) A. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Ia'qûb ben Isḥâq al-Kindî*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 5) Münster 1897. Il Nagy ha pubblicato il *de intellectu et intellecto*, detto anche *de intentione antiquorum in ratione*, in due antiche versioni latine (pp. 1-11), il *de somno et visione* (pp. 12-27), il *de quinque essentiis* (pp. 28-40) e il *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis* (pp. 41-64).

Digitized by Google

Epistola di A. Y. Y. b. I. al-K. circa il discorso sull'anima, compendiato dal libro di Aristotele e di Platone e dei rimanenti filosofi.

Come si vede, questo titolo non è molto chiaro. *Risâlat... fî 'l-qawl* non dà buon senso, se la *risâlah* è appunto il *qawl* stesso. Nelle poche righe d'introduzione il filosofo dice, come vedremo, 1) di aver compendiato o di aver composto in forma compendiosa un *qawl* sull'anima e 2) di aver compendiato il libro di Aristotele sull'anima. (Quest'ultima affermazione contraddice d'altro canto al *libro di A. e di P. e dei rimanenti filosofi* del titolo). Io propongo quindi di correggere *fî 'l-qawl* e di leggere *wa-hiyà 'l-qawl*, cioè: *ed essa* (la *risâlah*) *è il discorso* ecc. Con tutto ciò però quanto annunzia il titolo non combina perfettamente con quanto afferma al-Kindî nell'introduzione. Ma il titolo è forse un'aggiunta di qualche scrivano che non avrà afferrato bene il senso delle parole del filosofo.

[9b] In nome di Dio clemente e misericordioso!

Che Dio diriga rettamente il tuo intelletto e ti aiuti ad ottenere ciò che è riposto presso di Lui!

Mi chiedesti — che Dio ti renda felice mediante l'obbedienza verso di Lui! — di compendiarti un discorso sull'anima, che dimostri la mèta a cui tesero i filosofi in questa (materia), assieme a un compendiamento del libro d'Aristotele sull'anima. Non mancai di fervore nell'adoperarmi ad arrivare alla mia risposta al tuo (invito) (1) nell'affrettarmi verso ciò di cui sono stato richiesto, cioè un compendio che sia anche una ricerca in (questa) materia, se piacerà a Dio, — Egli è sublime e in Lui risiede il potere.

Io dico che l'anima è semplice (2), dotata di eccellenza e perfezione e grande in dignità. La sua essenza (3) è

(1) Letteralmente *a te.*
(2) *basîṭah.*
(3) *gawharuhâ.*

Digitized by Google

dall'essenza del Creatore (1) — Egli è sublime, grande e potente —, come un raggio dal sole. È chiaro che quest'anima è divisa dal corpo, separata dallo stesso, e che la sua essenza è un'essenza divina, spirituale, come vedi dall'eccellenza della sua natura e dalla sua opposizione alle passioni (2) (o appetiti) e all'ira, che accadono al corpo. Questo (è così), perchè, quando la facoltà irascibile (3) agita in un certo tempo l'uomo e lo porta a fare qualcosa di straordinario, allora quest'anima le fa opposizione e impedisce all'ira di eseguire la sua propria azione o di commettere una trasgressione, ma la briglia e la lega, come il cavaliere briglia il cavallo, quando questo cerca di scappare o di gettarlo in aria. Questa è una prova chiara che la facoltà per cui l'uomo è irascibile è diversa da quest'anima che impedisce all'ira di ottenere ciò cui aspira, essendo che la (cosa) che impedisce è, senza dubbio, diversa dalla (cosa) impedita, siccome una cosa che è *una* non si oppone a sè stessa. Per quanto (riguarda) la facoltà appetitiva, quando essa eccede qualche volta in qualche passione, allora l'anima intellettiva (4) pensa che (questo) è un peccato e mena in un cattivo stato e la trattiene dalla stessa e le si oppone. Questo pure è una prova che ognuna di esse (5) è differente dall'altra (6).

Quest'anima, che è dalla luce del Creatore, — Egli è grande e potente — conosce, quando abbandona il corpo, tutto ciò che è nel mondo e non le è nascosto il nascosto. La prova di questo è il discorso di Platone, quando egli dice, che molti degli antichi puri filosofi ebbero, dopo esser fuggiti dal mondo inferiore ed aver disprezzato le cose sensibili ed essersi separati mediante la contemplazione ed investigazione dell'essenze (7) delle cose, conoscenza del segreto, conobbero nelle loro anime ciò che è

(1) *al-bârî.*
(2) *šahawât.*
(3) *al-quwwah al-ġaḍabiyyah.*
(4) *an-nafs al-'aqliyyah.*
(5) Cioè la facoltà appetitiva e la facoltà irascibile.
(6) Cioè dalla facoltà intellettiva.
(7) *ḥaqâ'iq.*

Digitized by Google

nascosto all'uomo e videro [10a] i misteri della creazione. Ed ecco, questo è così: l'anima dopo la sua congiunzione con questo corpo in questo mondo oscuro, che, se non fosse per la luce del sole, si troverebbe invero nella massima oscurità, come (dunque) questa anima si separa dal suo genere ed abbandona il corpo e soggiorna nel vero mondo, in cui è la luce del Creatore — Egli sia lodato! — ha detto rettamente in questo rispetto Platone e ha fatto una prova giusta.

Dopo queste parole Platone dice: per quanto concerne colui, il cui scopo in questo mondo è il piacere derivato dal mangiare e dal bere, che conducono alla dissolutezza, e il cui scopo nel piacere è pure l'accoppiamento, per l'anima intellettiva di questo non c'è nessun sentiero verso la conoscenza di queste cose sublimi ed egli non può raggiungere l'assimilazione (1) col Creatore — Egli sia lodato. Poi Platone confronta la facoltà appetitiva che ha l'uomo con un porco, la facoltà irascibile con un cane e la facoltà intellettiva che abbiamo menzionata con un re. Egli dice che colui in cui ha il sopravvento la facoltà appetitiva e (questa) è il suo scopo e la sua cura, è simile a un porco, e che colui in cui ha il sopravvento la facoltà irascibile è simile a un cane, e che colui in cui predomina maggiormente la facoltà dell'anima intellettiva e della cui educazione la (parte) più importante è il pensare, il distinguere, la conoscenza delle essenze delle cose e l'investigazione dei misteri della scienza, è un uomo perfetto, vicino alla somiglianza col Creatore — sia lodato — perchè le cose che appartengono al Creatore — Egli è forte e potente — sono la sapienza, la potenza, la giustizia, la bontà, la bellezza e la verità. È infatti possibile all'uomo di condursi in questo modo, per quanto sta nel potere dell'uomo, ed (allora) egli diventa mansueto, giusto, buono, eccellente, ama la verità e la bellezza e sarà così completamente in ogni specie di facoltà e potere che appartiene al Creatore — Egli è lodato e sublime —, essendo che (l'anima) ha acqui-

(1) *at-tašabbuh.*

Digitized by Google

sito (luce) dalla sua luce ed in essa risiede potenza simile alla sua potenza.

Secondo l'opinione di Platone e della maggior parte dei filosofi la sostanza dell'anima dopo la morte continua ad esistere, come la sostanza del Creatore — Egli è forte e sublime —, nella propria forza, quando se ne va, e conosce le rimanenti cose, come le conosce il Creatore, o in altro modo con lieve difficoltà, essendo stata provvista della luce del Creatore — Egli è forte e potente. Quando essa si spoglia e si separa da questo corpo e va nel mondo dell'intelletto (1) [10b] sopra il firmamento, essa abita nella luce del Creatore — Egli è forte e potente —, si adatta alla sua luce e dimora nel suo regno. Allora le è rivelata la conoscenza di ogni cosa, tutte le cose le sono manifeste, come essa è manifesta al Creatore — Egli è forte e potente —, perchè quando siamo in questo mondo di polluzione, scorgiamo molte cose nello stesso nei raggi del sole. Quanto più vedono le nostre anime, quando sono spoglie ed aderiscono al mondo dell'eternità (2), e scorgono nella luce del Creatore, — senza dubbio nella luce del Creatore esse vedono tutto ciò che è manifesto e nascosto ed esaminano ogni mistero e ogni cosa manifesta!

Epicuro (3) disse che l'anima, quando abbandona le passioni, pur essendo legata al corpo, è pura di polluzioni, forte nell'esame e nella contemplazione della conoscenza delle essenze delle cose, pulita assai nettamente e che una forma della luce del Creatore che è in lei le si unisce e che in conseguenza di questo pulimento, che essa consegue per la sua purità, la luce del Creatore nella stessa è perfetta. Allora si vedono nella stessa le forme di tutte le cose e della loro conoscenza, come si possono vedere le forme delle imagini delle rimanenti cose sensibili in uno specchio, quando questo è pulito. Questo è un'analogia (4) dell'anima, poichè, quando lo

(1) *'Âlam al-'aql.*
(2) *'Âlam ad-daymûmiyyah.*
(3) *Afiqûrus.*
(4) *qiyâs.*

Digitized by Google

specchio è sporco, la forma di qualcosa non è affatto chiara nello stesso, ma quando ne allontaniamo la sporcizia allora tutte le forme vi sono chiaramente visibili. Così è pure l'anima intellettiva nella più grande ignoranza, quando è sporca e macchiata e non si vedono in essa le forme degli intelligibili (1), ma quando essa ha purificato, nettato e pulito sè stessa — il pulimento dell'anima consiste nel suo nettarsi da (ogni) polluzione e nell'acquistare conoscenza —, allora appare in essa la forma della conoscenza di tutte le cose e la sua conoscenza di tutte le cose è in proporzione alla perfezione del suo pulimento. Ogni qual volta l'anima aumenta in pulimento, la conoscenza delle cose le appare ed (appare) in essa. Questa anima non dorme affatto, perchè durante il sonno essa abbandona l'uso dei sensi (2), resta contratta (3), non è distesa sopra la materia e conosce tutto ciò che è nei mondi, tutte le cose manifeste e nascoste. Se quest'anima dormisse, quando l'uomo vede qualcosa in sogno, egli saprebbe che è in sogno, ma egli non distingue tra lo stesso [11a] e tra ciò che è nel (tempo di) veglia. Quando quest'anima si trova nel massimo grado di purità, essa vede in sogno sogni mirabili. Le anime, sopra le quali il Creatore ha effuso la sua luce e la sua grazia, dopo che hanno abbandonato il corpo, le rivolgono la parola. Allora essa gioisce di gioia eterna, superiore ad ogni gioia che risulti dal mangiare, dal bere, dall'accoppiarsi, dall'udire, dal vedere, dal gustare e dal toccare, perchè questi piaceri sono sensuali e impuri e seguiti da danno, mentre questa gioia è divina, spirituale, appartenente al regno superiore (4), seguita dalla più grande nobiltà — disgraziato e semplice e ignorante è colui che si contenta della gioia dei sensi —, essa è la più grande per quanto riguarda la sua mèta e il suo scopo è infinito. Noi viviamo in questo mondo come gli illusi e gli esausti, sui quali i pianeti si muovono di qua

(1) *al-ma'lūmāt*, veramente *cognita*.
(2) *isti'māl al-ḥawās*.
(3) *maḥṣūrah*.
(4) *malkūtiyyah*.

Digitized by Google

e di là; la nostra dimora non è lunga. La nostra dimora e il nostro soggiorno che non (1) periscono hanno luogo nel mondo superiore e nobile, nel quale si trasferiscono le nostre anime dopo la morte, dove esse si avvicinano al loro Creatore e si avvicinano alla sua luce e alla sua misericordia e dove esse lo vedono in visione intellettuale (2), non sensibile, ed egli effonde sopra le stesse la sua luce e la sua misericordia. Questo è il discorso del saggio Epicuro (3).

Quanto a Platone, egli dice a questo riguardo che le anime intellettive, quando si spogliano, dimorano come dissero gli antichi filosofi, dietro la sfera, nel mondo del Dominio (4), dove il Creatore le illumina, (ma) che non ogni anima va istantaneamente, quando abbandona il corpo, in quella dimora, perchè in certe anime, quando abbandonano il corpo, c'è polluzione e ci sono cose sensuali, ed alcune vanno nella sfera della luna e là rimangono per un certo tempo, e quando si sono nettate e purificate, ascendono alla sfera di Mercurio; in ogni sfera esse rimangono un certo tempo. Quando sono pervenute nella sfera più alta, si sono purificate in massimo grado e le polluzioni dei sensi e le loro imaginazioni e sensualità si sono dipartite dalle stesse, allora esse ascendono al mondo dell'intelletto, passano per la sfera e si trovano nella più gloriosa dimora e nel più nobile dei luoghi. Allora non è loro (più) nascosto il nascosto; esse si adattano alla luce del Creatore e conoscono tutte le cose, le piccole e le grandi, come l'uomo conosce un dito o la sua unghia o uno dei suoi capelli; tutte le cose sono loro manifeste e chiare. Il Creatore effonde sopra le stesse alcunchè della sua direzione del mondo e gioisce della loro azione e della loro condotta. Per la mia vita, Platone [11b] descrive concisamente in questo compendio assieme molte (cose), ma egli non lo fa giungere fino all'arrivo dell'anima in questo luogo e fino al nobile ordinamento in

(1) Il cod. omette il *lâ*.
(2) *rûyah 'aqliyyah*.
(3) *Afiqûrus*, il cod. ha *Afifûs*.
(4) *'âlam ar-rubûbiyyah*.

Digitized by Google

questo mondo e in quel mondo, fuorchè (dicendo che essa) si purifica della sporcizia. Quando l'uomo si purifica dalle polluzioni, la sua anima diventa pulita ed è atta e in grado di conoscere i misteri nascosti. La facoltà di quest'anima è quasi simile alla facoltà di Dio — Egli è benedetto e sublime —, quando si spoglia del corpo, lo abbandona e perviene nel suo mondo, che è il mondo del Dominio. È da meravigliare che l'uomo la negliga e la tenga lontana dal suo Creatore, quantunque la condizione della stessa sia questo nobile stato.

Aristotele descrive la storia di quel re greco che colpì sè stesso e per molti giorni restò senza vivere e senza morire. Ogni qual volta rinveniva, egli faceva sapere alla gente, priva della conoscenza dell'invisibile, e raccontava loro circa le anime e le forme e gli angeli che aveva visti, dava loro prove circa questo, informando tutti i suoi famigliari quanto a lungo (1) vivrebbe ogni singolo di loro. Quando si venne alla prova (2) di tutto ciò che disse, uno (solo) tra loro non si avvicinò al numero (degli anni) di vita che egli gli aveva stabilito. Egli annunziò che un'ecclisse avrebbe luogo nel paese degli Aws (3) dopo un anno. Gli fu chiesto se essa sarà dopo due anni in un altro luogo (4). E fu come egli disse. Aristotele ricorda che il modo (di spiegare) questo è che la sua anima conobbe quel mondo, perchè essa quasi abbandonò il corpo e si separò in certo qual modo dallo stesso e vide quell'(altro mondo). E quanto più avrebbe essa visto la condizione mirabile degli angeli sublimi che... (5), se avesse lasciato realmente il corpo! Colui, la cui natura è di piangere sulle cose tristi, deve piangere e piangere molto su chi trascura la sua anima ed è rilassato, perchè dà libero corso alle passioni basse, sensuali, terrene e corrotte, le quali sono seguite dall'appetito, fanno deviare la sua natura verso la natura degli animali, gli impediscono di occuparsi della contem-

(1) *quanto a lungo*, il cod. omette queste parole.

(2) *imtaḥana*, cioè si dovette attendere fino alla morte di ciascuno.

(3) *al-Aws* sono una tribù di Medina, ma dubito che la lezione del manoscritto sia giusta.

(4) Il testo è qui in disordine. Mancano senza dubbio alcune parole.

(5) Anche qui il testo è corrotto.

Digitized by Google

plazione di questo nobile argomento e di trovar rifugio nello stesso e di purificarsi secondo il suo potere. La vera purificazione è la purificazione dell'anima, non la purificazione del corpo. Il sapiente e il saggio, eminente nell'adorazione del suo Creatore, è, quando spruzza il corpo nel bagno, (anche) presso tutti gli ignoranti (1), per non parlare dei sapienti, migliore e più nobile dell'ignorante che insudicia [12a] il corpo col muschio e coll'ambracane. È un segno dell'eccellenza dell'adoratore di Dio, il quale ha abbandonato questo mondo e i suoi bassi piaceri e segregò sè stesso (2) che tutti gli ignoranti riconoscono la sua eccellenza e il suo rango e s'apprestano ad espellere da sè stessi il peccato in noi. O uomo ignorante, non sai tu che la tua dimora in questo mondo è soltanto come un baleno? Poi tu vai nel vero mondo (3) e resti là per tutta l'eternità.

Tu (però) metterai alla prova la nostra via (4) in questa materia, che il tuo Creatore — Egli è forte e possente — ha largita e che insegnarono tutti i filosofi. (Questa) materia (proviene) come dicemmo, dai filosofi e la compediammo dal loro trattato (5) *l'anima è una sostanza semplice.* Tu comprenderai, (senza dubbio), ciò che ti ho scritto. Sii felice! Che Dio — Egli è sublime — ti guidi rettamente nel mondo presente e in quello futuro! Sia lode a Dio e la benedizione sopra i Profeti e gli Apostoli!

***

Questa *risâlah* del *filosofo degli Arabi* non ci rivela grandi novità circa le sue dottrine (6): anche per quanto riguarda la psicologia, il suo pensiero si muove secondo

(1) Cioè il volgo.
(2) Si ritirò a vita solitaria e si diede a pratiche ascetiche.
(3) *al-ʿâlam al-ḥaqîqî.*
(4) La nostra dottrina.
(5) *qawl.*
(6) Nelle opere pubblicate dal Nagy ho riscontrato le seguenti dottrine affini a quelle della nostra epistola: Somnus igitur est dimissio usus ab anima omnium sensuum, p. 13; somnus igitur... est cum

Digitized by Google

le direttive del *neoplatonismo,* e cioè del *plotinismo,* che egli conosceva attraverso la cosidetta *Teologia di Aristotele* (1), che, come è noto, è una versione araba di alcuni capitoli delle *Enneadi* di Plotino. Tutta la *risâlah* di al-Kindî è immersa dunque nell'atmosfera filosofica del neoplatonismo. Anzi, è stata tanto forte l'azione esercitata dal platonismo e neoplatonismo sul suo spirito da indurlo a far plotineggiare anche Epicuro ed Aristotele.

Nella prefazione il nostro filosofo afferma — però non direttamente, essendo che egli soltanto attribuisce

dimittit vivus... usum omnium sensuum per naturam, p. 13; visio igitur est cum anima utitur cogitatione et dimittit usum sensuum ex parte sua, p. 18; sed quidditas earum adquiritur meditatione et consideratione et cogitatione..., p. 50; ea quae sciuntur ex principiis intellectuum plura erunt in anima illius quam in anima eius, qui in tota vita sua est negligens, occupatus circa cibos et potus et cantilenas et delectationes corporales, p. 52; scias etiam quod homo cum ambulaverit secundum intentionem suae animae rationalis et dispositiones eius ad modum, quo processit in creatione sui corporis et suae formae, pertinget ad ultimum humanitatis et vicinabitur ordini angelorum et appropinquabit ad deum suum gloriosum et excelsum et retribuetur ei talis retributio, quae dici non potest, p. 61; et post mortem fit anima angeli caelestis spiritualis, sempiterni esse, delectabilis gaudere semper. Scias autem quod sicut tu non comitaris ad aliquem istorum ordinum, nisi quia exspoliaris ab aliquibus accidentibus et proprietatibus imperfectis et deinde vestiris aliis melioribus et nobilioribus illis: similiter oportet ut, ad quemcumque gradum cognitionum et scientiarum te erexeris, expolies animam tuam a moribus et consuetudinibus et sententiis et operibus, in quibus te exercueras a pueritia inscienter, quousque separeris a forma humana et induaris forma angelica, ut sic possis conscendere ad regnum caelorum et ad latitudinem mundi caelorum, ubi retribuetur retributio ineffabilis et vives vita felici cum filiis tui generis, qui praecesserunt te ad illa, scilicet sapientes et sancti et prophetae, p. 62; in quo fuerint plura nota, ipse erit similior angelis et vicinior Deo suo, p. 64; cum autem separatur a corpore, fit in effectu quales sunt ipsae et occupabitur circa se et evadet a gehenna, scilicet a mundo generationis et corruptionis, et intrat paradisum, qui est saeculum animarum. Rogo igitur semper ut studeas inquirere scientias divinas et adquiras mores angelicos et ante mortem facias opera munda et bona et per hoc elevaberis ad regnum caelorum et ad latitudinem mundi caelorum et ingreditur anima tua munda spiritualis paradisum, qui est saeculum animarum, p. 64.

(1) Fr. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles,* Leipzig 1882.

Digitized by Google

al suo amico, cui è diretta l'epistola, l'*invito* di compendiargli il περὶ ψυχῆς aristotelico — di compendiare il *de anima* di Aristotele e non è improbabile che egli ritenga come appartenente al *de anima* del filosofo di Stagira quel passo dell'epistola che fa raccontare ad Aristotele la storia e le predizioni di un certo re greco. Questo fatto, nonchè la circostanza che il passo pretesamente aristotelico (1), non può affatto rientrare nelle dottrine peripatetiche, perchè di sapore schiettamente neoplatonico, come pure la mancanza completa, in tutta l'epistola, di dottrine genuinamente aristoteliche, ci dimostrano in modo inconfutabile, *che al-Kindî non conosceva affatto il de anima di Aristotele e quindi la psicologia aristotelica* (2).

Ma egli non conosceva neppure la dottrina epicurea sull'anima, quantunque sembri citare un lungo passo di Epicuro sulla stessa. Egli dice infatti: *Epicuro disse che...* e più giù, a mo' di conclusione: *questo è il discorso del saggio Epicuro,* come se ciò che precede fosse tolto di sana pianta da qualche scrittura del filosofo di Samo. Ma questo non può essere. La psicologia epicurea è profondamente materialistica, in perfetto accordo colle basi naturalistiche di tutto il sistema di Epicuro (3). Secondo questo filosofo l'anima è un corpo, composto di atomi finissimi, leggerissimi e mobilissimi, essa è fatta di una materia simile al fuoco e all'aria e di una materia pneumatica, nonchè di una quarta materia, composta di particelle molto fine e mobili (4). Quando la morte spezza il legame tra corpo ed anima, quest'ultima, non essendo più protetta dal corpo, si scioglie e si disperde. L'anima è dunque, secondo Epicuro, mortale. Egli distingue bensì

(1) Si confronti la storia di Tespesio, narrata da Plutarco, *De sera num. vind.* 22 (V. Macchioro, *Zagreus, studî sull'orfismo*, Bari 1920, pp. 200-202).

(2) Neppure dal *de intellectu et intellecto* si può conchiudere che egli conoscesse *direttamente* il *de anima*. Questo trattato ha per fonte un'altra opera, difficilmente però qualche trattato siriaco, come tende a credere il Nagy (*l. c.*), p. XVIII.

(3) E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III. T., 1. Abt.[4], Leipzig 1909, p. 431.

(4) E. Zeller, *l. c.*, p. 434.

Digitized by Google

una parte razionale ed una parte irrazionale nell'anima — la prima Lucrezio dice *animus,* la seconda egli chiama *anima* —, ma anche la parte razionale è concepita del tutto materialisticamente, essendo che il filosofo la fa risiedere nel petto. Da quest'ultima dipendono l'attività intellettuale, la percezione, la rappresentazione e la volontà (1). Durante il sonno una parte dell'*anima* abbandona il corpo (2). Ben diversa è invece l'impressione che si ritrae dalla dottrina, pretesamente epicurea, circa l'anima presso il nostro filosofo arabo: qui abbiamo a che fare con una psicologia prettamente idealistica, diametralmente opposta al materialismo di Epicuro. L'unico punto di contatto è la dottrina che durante il sonno l'anima abbandona il corpo (3). Epicuro presso al-Kindî parla come un perfetto neoplatonico, facendo egli effondere al Creatore la sua luce sull'anima, la quale lo vede in visione intellettuale. Epicuro plotineggia dunque. *Al-Kindî non conosceva quindi la vera dottrina di Epicuro.*

Mentre, secondo il nostro filosofo, la sua epistola dovrebbe essere intessuta di dottrine platoniche, epicuree ed aristoteliche, è risultato dal nostro esame che Epicuro ed Aristotele non c'entrano per niente, ma che tutto lo scritto riproduce idee genuinamente platoniche e neoplatoniche, e precisamente plotiniane. Non si può stabilire categoricamente, se al-Kindî abbia avuto tra mani qualche versione araba di uno o più dialoghi platonici. Però io propenderei a negare questa circostanza. Se egli avesse cioè conosciuto direttamente qualche dialogo platonico, ne avrebbe fatto uso più ampio: lo avrebbe saccheggiato secondo la costumanza orientale. Quale è stata dunque la sua fonte? Principalmente, senza dubbio, la *Teologia d'Aristotele.* Ma accanto a questa egli deve aver avuto a sua disposizione ancora un altro testo di contenuto psi-

(1) E. Zeller, *l. c.*, p. 433.

(2) E. Zeller, *l. c.*, p. 433, n. 3. Si veda inoltre E. Rohde, *Psiche,* II v., pp. 327-329, Bari 1916.

(3) Ma questa è una dottrina comune a quasi tutti i filosofi greci. Che l'anima durante il sonno si ritrae dai sensi è ammesso da tutti. Nel *de somno et visione* al-Kindî dichiara che somnus igitur est dimissio usus ab anima omnium sensuum, Nagy, *l. c.*, p. 13.

Digitized by Google

cologico. E precisamente quel trattato *dei filosofi* sull'anima quale sostanza semplice, che egli indica chiaramente come sua fonte nella conclusione.

Prima di cercar di fissare i caratteri di questo scritto, sarà però necessario di ritornare al catalogo delle opere psicologiche del nostro filosofo, datoci da Ibn Abî Uṣaybi'ah. Questo bibliografo e medico arabo cita i titoli di cinque *epistole* di contenuto psicologico (*an-nafsiyyât*) (1).

1) una *risâlah* sul (fatto) che l'anima è una sostanza semplice, che non perisce (2) e rende molli i corpi (3).

2) una *risâlah* sulla quiddità (4) dell'uomo e sul suo membro (5) principale.

3) una *risâlah* su ciò che ricorda l'anima (6) e sul (fatto) che essa, prima di essere nel mondo del senso, fu nel mondo dell'intelletto.

4) una *risâlah* circa l'accordo dei filosofi sui cenni amatorî (7).

5) una *risâlah* sulla causa del sonno e della visione e su ciò cui accenna con questa l'anima.

È chiaro che se la nostra epistola è identica ad una di queste scritture del filosofo arabo, *non può essere identica* che alla prima, perchè le altre divergono troppo per il loro contenuto dalla stessa. Nella prima l'autore tratta appunto di quell'argomento con cui principia l'epistola da noi pubblicata: *io dico che l'anima è semplice.* Però dobbiamo constatare che la somiglianza tra le due epistole si limita a queste poche parole. Mai al-Kindî dice nella nostra *risâlah* che l'anima è *ġayr dâtir* o che essa è *muwaṭṭir fî 'l-agsâm,* cioè che non perisce e che agisce sul corpo, come descrive il bibliografo arabo il contenuto

(1) G. Flügel, *l. c.*, p. 47, e G. Furlani, *l. c.*, p. 133, n. 1.

(2) *ġayr dâṭir.*

(3) *muwaṭṭir fî 'l-agsâm,* cioè che agisce sui corpi e li governa secondo la propria volontà.

(4) *mâ'iyyah.*

(5) Membro è da prendere nel senso di parte. La parte principale dell'uomo è l'anima.

(6) Dopo essersi separata dal corpo, oppure su ciò che ricorda dell'altro mondo, quando è in *questo* mondo.

(7) *ar-rumûz al-'išqiyyah,* cioè sui segni esteriori, con cui si manifesta l'amore, *'išq.*

Digitized by Google

della prima epistola. Qualcuno però, pur ammettendo che il filosofo arabo non fa mai uso delle *parole* summenzionate, potrebbe obbiettare, affermando che egli pur sostiene, per bocca di Platone, che l'*anima dopo la morte continua ad esistere* e che l'asserzione, render l'anima molli i corpi, non è altro che un riassunto di quel passo dell'epistola in cui l'autore descrive, sulla falsariga di Platone, la lotta dell'anima col corpo e colle sue passioni e il finale soggiogamento di quest'ultima da parte della prima, che la nostra epistola è effettivamente identica alla prima del bibliografo arabo, se più che alle *parole,* poniamo mente alle *dottrine.* A me però sembra che il secondo riscontro sia tutt'altro che certo. Propendo quindi a ritenere le due epistole come differenti.

Ed ora ritorniamo alla seconda fonte di al-Kindî, al trattato dei filosofi sull'anima, quale sostanza semplice. A quale trattato accenna dunque il filosofo? A una raccolta di *sentenze* di varî filosofi sulla sostanzialità dell'anima, simile a quella di sentenze sull'anima in generale, pubblicata dal Sachau in una recensione siriaca? (1). Non credo, perchè simili raccolte non danno che definizioni o brevi descrizioni in forma epigrammatica, senza lunghe disquisizioni, mentre l'epistola or ora pubblicata dà largo sviluppo alla materia discussa. Non può trattarsi neppure di quella parafrasi siriaca del λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς di Gregorio Taumaturgo, da me pubblicata, sulla base dei manoscritti di Londra e del convento di Santa Caterina sul monte Sinai, nel *Journal of the American Oriental Society* del 1915, e che nel codice sinaitico è attribuita *ai filosofi,* ma nella parafrasi araba ad Aristotele (2), perchè non esistono, evidentemente, punti di contatto.

Non ci resta quindi altro che di confessare che non possiamo stabilire il *carattere* della seconda fonte adoperata dal nostro filosofo e che meno che meno siamo in grado d'indicarla.

Torino, dicembre 1921. GIUSEPPE FURLANI

(1) Sachau, *Inedita Syriaca,* Wien 1870, pp. 75-79.
(2) G. Furlani, *l. c.,* p. 123, r. 2.

Digitized by Google